

لازم به ذکر است: متن ذیل پیاده شده از صوت درس می‌باشد و هیچگونه ویرایشی روی آن اعمال نشده است.

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی
الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین لا
سیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداءه و عجل الله تعالی فرجه الشریف.

بحث در افتراق مسأله حظر و اباحه و مسأله برائت و اشتغال بود. گفتیم این افتراق از
منظر موضوع، محمول و ملاک و اثر باید بررسی شود.

اما از نظر موضوع فرمودند که موضوع مسأله حظر و اباحه با مسأله برائت و اشتغال
متفاوت است و سه تفسیر برای این تفاوت وجود داشت که آن تفسیر اول که گفته بشود
موضوع برائت و اشتغال، اشیاء است با توجه به مشکوک بودن حکم شرعی آن. الاشیاء
المشکوک حکمه الشرعی این موضوع برائت و اشتغال است. اما الاشیاء بما هی هی
صرف نظر از این که موضوع حکم شرعی آن چیست این موضوع برای حظر و اباحه
است.

خب این بهترین تفسیر از تفاسیر بود. اما این را هم گفتیم اگر مقصود این باشد که همین
که موضوع حکم شرع واقع شد دیگه از مسأله حظر و اباحه می‌رود بیرون و موضوع حظر
و اباحه به شرط لا از حکم شرع است. اصلاً آن جایی که حکم شرعی وجود داشته باشد
در واقع و مشکوک باشد موضوع نیست برای حظر و اباحه. اگر این مقصود باشد این تمام
نیست.

اما اگر چرا... چون گفتیم در مواردی هم که مشکوک است آن ادله حظر یا ادله اباحه
قابل تطبیق هست.

اما اگر مقصود این است که حیث بحث آن جا به همان موضوع نگاه می‌کنیم از این حیث.
آن جا به این حیث کار نداریم ولو وجود دارد، خب این اشکالی ندارد.

و اما از نظر ملاک:

از نظر ملاک فرموده‌اند فرق است بین مسأله حظر و اباحه و مسأله برائت و اشتغال. در
مسأله برائت و اشتغال ملاک برائت اگر برائتی شدید این است که چون قبیح است عقاب
بلا بیان، پس آن تکلیف محتمل واقعی منجز نیست و چون منجز نیست پس لایطلب
امثالاً و احتیاطاً؛ نه امثال می‌خواهد، نه احتیاط می‌خواهد برای احراز امثال. و در جایی
که احتیاطی می‌شویم، اشتغالی می‌شویم آن هم ملاکش این است که در آن موارد
احتمال آن تکلیف واقعی باعث تنجزش می‌شود اگر واقعیت داشته باشد و وقتی تنجز پیدا
کرد بنابراین وقتی اگر ما امثال نکنیم استحقاق عقوبت پیدا می‌کنیم و لذا می‌گوییم عقل
می‌گوید باید احتیاط کنی، یا شرع می‌گوید باید احتیاط بکنی. پس در واقع در مسأله برائت
و اشتغال ملاک این است که آن حکم واقعی تنجز أم لم یتنجز. یدور مدار تنجز و عدم

تنجز. تنجز باشد احتیاطی باید بشویم، تنجز نباشد باید برائتی باشیم. ملاک در آن جا این است.

اما ملاک در باب حظر و اباحه تنجز تکلیف نیست چون گفتیم اصلاً در وضعی که تکلیف نیست یا مع الغض عن التکلیف داریم می‌خواهیم ببینیم چه باید بکنیم حظر است یا اباحه. پس معنا ندارد این جا ملاکش تنجز تکلیف باشد. چون تکلیف یا معدوم است قطعاً و یا اگر هم معدوم قطعی نباشد بنابر آن بیانی که کردیم نظر به آن اصلاً نداریم، کاری به او نداریم که بخواهیم در مسأله دخالتش بدهیم بلکه آن چه که در باب حظر و اباحه ملاک هست علی اختلاف ادله‌ای که اقامه شد فرق می‌کند. آن جا ملاک چیه؟ ملاک این است که این مال خدای متعال است. اشیاء عالم مال خدای متعال است. حتی خود ما مال خدای متعال هستیم پس بنابراین تصرف در مال دیگری بلا اذن او قبیح است. این است، ملاکش این است که ملک دیگری است نه تنجز تکلیفی. یقین داریم آن دیگری تکلیف اصلاً ندارد. این بنابر دلیل اول، بنابر دلیل دوم هم می‌گوییم چی؟ بنابر دلیل دوم هم می‌گوییم ما عبد هستیم او مولای حقیقی است و عبد باید خروج و دخولش و حرکت و سکونش به اذن مولایش باشد، از این جهت، این ملاکش این است ولو یقین هم داریم تکلیفی اصلاً ندارد پس باز...

دلیل سوم هم که اگر کسی قائل بشود که دفع ضرر هست آن هم ضرر باز ضرر عقوبت نیست ضرر مصالح و مفاسد است، این‌ها است که عقل بگوید مثلاً وقتی شما این اشیاء عالم را بخواهی تصرف کنی شاید این مضاری داشته باشد، شاید مفاسدی داشته باشد. عقل می‌گوید این مضار و مفاسد را باید... خیلی خب حالا اگر کسی به این دلیل هم استناد کرده، درست آن است که این‌ها را مناقشه کردیم خب باز ملاکش یک چیز دیگه می‌شود نه تنجز و تکلیف و عدم تنجز و تکلیف بشود. بنابراین این دو مسأله اصلاً ملاکاً با هم متفاوت است. این هم از ناحیه ملاک.

و اما از نظر اثر:

اما از نظر اثر این هست که فرموده‌اند در باب برائت و اشتغال اگر ما مثلاً اشتغالی شدیم، احتیاطی شدیم این جا وجود عقاب حالا به تعبیر محقق اصفهانی وجود عقاب دائر مدار این است که این مصادف با واقع باشد آن احتمالی که ما می‌دهیم. اما اگر مصادف با واقع نبود، معلوم شد ما اشتباه کرده بودیم خب در آن جا عقابی نیست چون مخالفت واقعی با تکلیف مولی نشده. بنابراین وجود عقاب در مسأله برائت و اشتغال؛ آن جا که برائتی هستیم که اصلاً عقابی نیست. آن جا هم که احتیاطی می‌شویم عقابش مسلّم نیست بلکه عقاب در فرضی است که مصادف با واقع باشد آن احتمال ما. مثلاً اگر کسی علم اجمالی پیدا کرده به این که یا قصر واجب است یا تمام واجب است. فرض کنید مثلاً لا مناقشة فيه، خب این باید احتیاط بکند. حالا اگر احتیاط نکرد و در واقع هم هیچ کدام واجب نبود، فاقد الطهورین بود هیچ کدام واجب نبود این خیال می‌کرد فاقد الطهورین احد الامرین بر آن واجب است یا قصر یا تمام. خب نخواند، نه قصر خواند نه تمام خواند بعد روز قیامت هم معلوم شد فاقد الطهورین اصلاً حکم ندارد، وجوب صلاتی ندارد، خب عقاب ندارد برای نماز. حالا بله اگر شما قائل بشوید به این که تجزّی عقاب دارد ممکن است عقاب تجزّی را بگوییم ولی آن ربطی به آن عقاب محتمل ندارد آن یک حساب دیگری دارد. یا این که در مواردی که مثلاً در شبهات تحریمیه اگر ما قائل شدیم مثل اخباریون علی ما نسب الیهیم حالا جمیع‌شان یا بعضی‌شان بالاخره مسلک معروف از آن‌ها

است این که باید احتیاط کرد. در شبهات وجوبیه برائت است ولی در شبهات تحریمیه باید احتیاط کرد. حالا کسی احتیاط نکرد. شرب تنن نمی‌داند حرام است یا حرام نیست، سیگار کشیدن حرام است یا حرام نیست، نمی‌داند. علی مسلک آن مثلاً احتیاطی است، می‌گوید شبهه تحریمیه است باید احتیاط کرد. احتیاط نکرد بعد هم روز قیامت معلوم شد که این حرام نبوده. خب لایعقاب ولو احتیاط نکرده. بر شرب تنن لایعقاب حالا تجزّی مسأله آخری است.

اما در باب خطر و اباحه اگر خطری شدیم این عقاب می‌شود. چرا؟ چون بلا اذن مولی تصرف کرده و حکم جزمی و بطلی عقل است که این قبیح است. بنابراین آن جا در مسأله برائت و اشتغال، در آن جا عقاب معلق است، مشروط است به اصابه احتمال با واقع و ممکن است عقابی نباشد چون این معلق علیه حاصل نیست. اما در مسأله خطر و اباحه عقاب قطعی است، معلق بر امری نیست. این فرمایش آقای اصفهانی رضوان الله علیه است در این جا. فرموده که:

و أما اختلافهما أثراً، فلأنّ الخطر فی المسألة الأولى (یعنی خطر و اباحه) من حیث کونه خروجاً عن زئ الرقبة، لعدم الاذن المالكی، فهو معاقبٌ علیه علی أیّ حال.

آن معاقبٌ علیه است علی ای حال، چون بالاخره بدون اذن من له الاذن تصرف کرده اگر آن جور بگوئیم. یا خروج و دخلوش به اذن مولی نبوده پس تخلف کرده.

بخلاف الاحتیاط فی المسألة الثانية (که مسأله برائت و اشتغال باشد)، فانه من حیث تنجز الواقع باحتماله...

از این باب بود دیگه، ملاکش این بود که واقع به خاطر احتمال تنجز پیدا کرده.

فیدور مدار مصادفة الاحتمال للواقع.

و الا عقابی ندارد، پس این جا منجز است عقاب، آن جا معلق است. این فرمایش.

این جا یک مسامحه‌ای در تعبیر این بزرگوار شده که فرموده در فرض اول «فهو معاقبٌ علیه علی کل حال» معاقب بودن باید آن که تعبیر می‌کند استحقاق العقوبة است نه معاقب بودن. ممکن است خدای متعال ببخشد، ممکن است مالک ببخشد. بنابراین استحقاق عقوبت باید گفت مقصود این بزرگوار است. استحقاق هم که مرحوم شیخ استاد آقای حائری قدس سره می‌خندیدند و تفسیر می‌کردند توی درس، می‌فرمود که استحقاق معنایش این نیست که این حق است که اگر به او ندادند ظلم به او کردند. مثلاً یک کسی می‌گوید آقا من مستحق این هستم چرا نمی‌دهید، این حق من هست، این حق را به من ندهید در حق من ظلم کردید. این جا می‌گوئیم مستحق عقاب است یعنی اگر عقابش نکنند ظلم است؟ این جا نه، این استحقاق یعنی یقع فی محله. اگر استحقاقی بشود اگر عقوبتی بشود این حق است، یقع فی محله. نه این که اگر ندادند حق را از شخص گرفتند و ظلم در حقش کردند.

خب این هم پس اثری است که در این دو جا هست و این مسأله درست. آن مسأله تجزّی هم ایشان در متن نکردند احاله به خودمان کردند که مباحث سابق تجزّی را می‌دانیم. آن که در این موارد قهراً عقل به طور بط و جزم حکم می‌کند که وجود دارد استحقاق عقاب از ناحیه این است. اما در مسأله برائت و اشتغال اگر اشتغالی شدیم اگر در واقع نبود

اصابت بر واقعی دیگر نیست چون واقعی وجود ندارد که بر آن عقاب بشود. بر چیه؟ بر
تجری است. اگر گفتیم که تجری اسحقاق عقوبت را می‌آورد. پس از نظر اثر هم روشن
شد که این دو تا با هم تفاوت می‌کند.

و اما از نظر محمول؛ آیا محمول دو تا مسأله یک چیز است یا اختلاف با هم دارد؟

سؤال: بحث اثر نمی‌شود گفت عقل شاید درسته عقل حکمش جزمی است اما ممکن
است مقدمات را ما اشتباه به عقل بفرستیم. یعنی حکم جزمی عقل که الان گردنگیر ما
شد شاید خطا باشد ما الان شدید خطری. خلافتش را هم انجام دادیم ولی یوم القيامة
معلوم می‌شود اصلاً مقدمات ما اشتباه بوده. درسته وقتی حکم کرد جزمی است ولی این
احتمال را که نمی‌شود کنار گذاشت.

جواب: یعنی شما یا در مسأله خطری شدید یا اباحه‌ای شدید؟ اگر خطری شدید یعنی
قطع به خطر دارید، پس احتمال نمی‌دهید در قیامت این ... و الا قطع ندارید.

سؤال: مگر ما الان نمی‌گوییم الان من معاقب هستم یا استحقاق دارم. می‌گوییم ثمره‌اش
روز قیامت معلوم می‌شود.

جواب: نه، استحقاقش را عقل ندارد دیگره یحکم عقل را دیگره. یعنی شما این جوری
می‌گویید، توی استدلال‌تان نگاه کنید. می‌گفت که چی؟ استدلال شما مثلاً استدلال اول
می‌گفت این ملک خدا هست یا نیست، این صغرایش که قطعی است برای من. آیا در
ملک دیگری بدون اذن او تصرف کردن قبیح است یا نیست. این را یا ظن به آن داری، یا
یقین به آن داری یا شک داری در آن. اگر آن دو تا باشد که لایوکل الیه پس باید قطع
داشته باشی. بنابراین کسی که این دلیل را درست می‌داند در آن مناقشه نکرده آن یقین
دارد که استحقاق عقوبت را دارد. دیگره نمی‌تواند آن را احتمال بدهد شاید در قیامت
معلوم بشود. مثل این که احتمال بدهیم یک وقتی معلوم بشود دو تا چهار تا نیست.

سؤال: ...؟ بدیهی است.

جواب: این هم بدیهی است منتها این به حال عقل عملی است.

سؤال: واقعاً احتمال نمی‌دهیم روز قیامت ...

جواب: نه احتمال نمی‌دهیم. قاطع احتمال نمی‌دهد. معنا ندارد احتمال بدهد و الا با قطعش
مخالف است.

سؤال: حین القطع احتمال نمی‌دهد؟

جواب: خب بعد هم که ندارد یعنی در این ادله مناقشه کرده، خب بله اگر این باشد که
خطری نیست دیگره.

سؤال: نه از بالا نگاه کنیم یعنی الان... قطع دارد می‌گوید واقعاً بعضی از این قطع‌های ما
ممکن است خلاف واقع باشد از جمله این ممکن است باشد.

جواب: نمی‌شود. اگر علم اجمالی دارد ببینید آن که توجه به آن دارد.... بله کسی ممکن
است بگوید قطع‌هایی که من سابقاً پیدا کردم که حالا نمی‌دانم کدام است. یکی از آن‌ها

اشتباه است ولی محال است ده قطع، بگوید یکی را می‌دانم اشتباه است. این نمی‌شود، این قابل تحقق نیست.

سؤال: یعنی عقاب خدا براساس قطع ما است؟

سؤال: ببخشید در همین بعضی...؟ قائل به حظر شدند این را معلق بر عدم اذن می‌داند دیگر. اذنی پیدا نمی‌کند لذا قائل به حظر می‌شود احتیاط می‌کند. بعد واقع معلوم می‌شود...؟ اذن بوده باز هم پس معلق می‌شود. یعنی مأمن ندارد نه این که واقعاً می‌داند عقاب هست.

جواب: نه. چون بحث در این است که آن جا هم موضوع چیه. این هست که تصرف در ملک دیگری بلا احرار اذنش، نه بدون اذن واقعی‌اش حتی اگر اذن داشته باشد ولی شما احرار نکردید...

سؤال: این عقاب دارد؟

جواب: عقاب دارد. بله. آن حکم عقل این است. آن که در استدلال اول

سؤال: ... واقعاً این نیست.

جواب: بله. حالا شما در مناقشه بحث دارید. ولی مستدل در آن جا استدلال آن جا این است که تصرف در ملک ... آقای اصفهانی هم در بعضی کلماتش توجه به این فرموده تازه عطف کرده که این جور بگوییم، نه بگوییم اذن واقعی. نه، تصرف در ملک دیگری بدون احرار اذن او قبیح است. ولو در واقع اذن داشته باشید و شما احرار نکردید. ولو در واقع اذن داشته باشید.

خب پس بنابراین تخلف نمی‌شود یعنی احتمال خلاف نمی‌شود کسی بدهد در این باب.

سؤال: استاد ببخشید این که یعنی امورات خداوند وابسته به قطع ما است یعنی اگر ما قطع داشتیم عقوبت می‌کند، نداشتیم دیگه عقوبت نمی‌کند. این بحث‌هایی که ایشان فرمودند.

جواب: یعنی چی؟

سؤال: یعنی شما که می‌گویید اگر یقین داشته باشد

جواب: یقین به چی داشته باشد؟

سؤال: یقین داشته باشد که الان باید حظری باشیم. بعد می‌آید انجام هم می‌دهد یعنی با این می‌دانست یقینش حظری است بعد انجام می‌دهد اتفاقاً در روز قیامت کشف می‌شود که این باید مثلاً اباحه بوده حالا خدا براساس قطع این می‌آید ...؟

جواب: نه. یعنی حظری مادام کونه حظریاً، آن چی را تصدیق می‌کند؟ این که می‌گوید من استحقاق عقوبت دارم. و تصدیقش هم این است که پیش خدا هم همین جور است، پیش همه همین جور است، مطلب واقعی همین است. پس این آدم دیگه نمی‌تواند استحقاق عقوبت برای خودش نمی‌تواند احتمال بدهد لعل نباشد ولی احتیاطی در مسأله برائت و

اشتغال... احتمال می‌دهد من عقوبت نشوم، چرا؟ چون خدا بیخشد من را، نه این که بیخشد، استحقاق نداشته باشم. چرا؟ چون شاید واقعاً این نباشد من دارم احتمال می‌دهم. آن جا خود شخص فقط احتمال استحقاق عقوبت را می‌دهد نه قطع به عقوبت، استحقاق عقوبت داشته باشد. اما در مانحن فیه یقین دارد بعد از آن صغری یقین دارد. حالا اگر بعداً معلوم شد ما از بیرون و یا خودش بعداً که این حالت قطع از او بیرون رفت بگوییم لعل این حرف‌ها درست نباشد، من شک می‌کنم شاید حکم عقل این نباشد. همان طور که بعضی‌ها مناقشه کردند و مناقشه‌شان هم درست بود، در آن اولی قبول کردیم فرمایش محقق بروجردی قدس سره را قبول کردیم که ایشان فرمود که تصرف در مال دیگری قبضش ذاتی نیست، جایی است که ظلم به دیگری بشود اما اگر ظلم به دیگری نمی‌شود عقل نمی‌گوید. اگر ما می‌گوییم به خاطر شرع است که گفته لایحوز التصرف در مال احدی بلا اذن او، بلا طیبة نفسی منه. اگر شرع نبود می‌گفتیم جایی که هیچ ضرری نمی‌خورد عیب ندارد.

سؤال: پس می‌شود یک جور دیگه گفت؛ بگوییم آن که خطری می‌شود لسانش لسان واقع است. برخلاف احتیاط و اشتغال آن اصلاً ناظر به واقع است. نمی‌گوید من واقع را کشف کردم کأنّ خطری با استقلال عقلی می‌گوید واقع همین است، واقع این است که من باید برحذر باشم. ولی توی این ...؟ می‌گوید نه من واقع را نمی‌دانم ادله دارد این جوری به من می‌گوید ممکن است واقع یک چیز دیگه باشد.

جواب: نه نه. واقع نسبت به موضوع... حالا باز یک خرده در این محمول که بگوییم شاید روشن‌تر بشود. ببینید در آن جا موضوع محتمل است ولی حکم این موضوع محتمل جزمی است، امر ظاهری دیگه نیست. یعنی در آن جا می‌گوید، در اشتغالی می‌گوید من احتمال حرمت می‌دهم، شاید هم حرمت نباشد ولی من احتمال حرمت می‌دهم. خیلی خب همین احتمال حرمت که من می‌دهم موضوع تام و تمام است برای یک حکم عقلی جزمی و آن این است که باید احتیاط بکنیم. و آن این است که استحقاق عقوبت داری اگر مطابق با واقع درآمد. این‌ها دیگه جزمی و قطعی است. امر ظاهری نیست، یک امر واقعی است.

و اما پس بنابراین موضوعاً روشن شد، ملاکاً روشن شد، اثرراً هم روشن شد.

سؤال: اصل حالت خطر از محقق اصفهانی اماره است دیگه. ...؟

جواب: هیچ اماره‌ای نیست. نه اماره نیست. مُدرک عقلی است، اماره نیست بر چیزی.

سؤال: حکم واقعی را استفاده می‌کنیم. خطر حکم واقعی را افاده می‌کند که واقعاً تو...؟

جواب: خب ما که این را انکار نکردیم، نه ایشان چیز دیگری را، مصنف الحمدلله حاضر هستند. حالا شما یک چیز دیگه بفرمایید از زبان خودتان حرف دیگری است ولی ایشان این را نگفتند.

و اما معمولاً:

از نظر محمول قد یقال که این جا هم افتراق دارند. معمولاً افتراق دارند به این بیا که شاید دو بیان در افتراق محمولی وجود داشته باشد؛

یک این که در مسأله برائت و اشتغال محمول ما یک حکم ظاهری است اما در مسأله

حظر و اباحه واقعی است. در مسأله حظر و اباحه آن که حظری می‌شود می‌گوید واقعاً حکم واقعی ...؟ ندارد یک حکم این جا بیشتر نیست. واقعاً محذور است (حالا یا ذال یا طاء) محذور است، ممنوع است. اما در مسأله کسی که احتیاطی و اشتغالی می‌شود می‌گوید شاید واقعاً این جوری نباشد. اما در مرحله ظاهر احتیاط لازم است بکنید. بنابراین می‌شود حکم ظاهری و اشتغال و احتیاط ولی حظر حکم واقعی است و هم چنین اباحه‌اش هم همین جور است، اباحه در باب حظر و اباحه، اباحه واقعی است اما این جا کل شیء لک حلال حتی تعرف اُتِه حرام. مادامی که نمی‌دانی هست، ظاهر حلال است شاید در واقع حرام باشد. پس یک حکم ظاهری است. این فرقی است که در بعضی کلمات بزرگان و اجله هست توی اصول بیان شده. این وجه را محقق اصفهانی رد می‌کند می‌گوید این درست نیست. و آن این است که اصلاً ما در مسأله حظر و اباحه که حکم نداریم، حکم ظاهری یا واقعی. در برائت حکم داشتیم، شارع حکم می‌کرد. می‌گوید «کل شیء طاهر» یا «کل شیء حلال» این حکم که صدر من الشارع. اما در مسأله حظر و اباحه حکمی نداریم. یک واقعیتی را عقل درک می‌کند و آن این است که تا احراز نکردی که مالک راضی است نمی‌توانی تصرف بکنی. یا چون عبیدی و او مولا است، خروج و دخول شما باید به اذن او باشد. آیا حکم عقل به این که امتثال باید کرد حکم ظاهری است یا حکم واقعی است؟ این یک واقعیت نفس الامر است دارد عقل آن را درک می‌کند. حکم ظاهری آن است که در موضوعش شک در یک امر واقعی مأخوذ باشد. می‌گوید حالا که در آن شک داری بما اُتِه که شک در آن داری حکم شما این است. بما این که آن حکم واقعی مشکوک است، مجهول است، فلان است، حکمت این است. اما این جا که این نیست. این جا تمام الموضوع این است. کار ندارد اصلاً آن اذن دارد یا ندارد. کار این است که تو محرز هستی یا محرز نیستی. موضوع واقعی‌اش همین است، احراز نکردی نمی‌توانی. تو عبیدی او مولی است، عید و مولی رابطه‌شان این است که این باید بچرخد به چرخ او، همین.

پس بنابراین:

و منه تبين أنَّ دعوى اختلافهما محمولاً من حيث إنّ الإباحة في المسألة الأولى واقعية، و في الثانية ظاهرية. (این) مدفوعة بأنّ فرض سنخ مقولة الحكم في المسألة الأولى خلف تارة، و خلاف الواقع أخرى.

این یک افتراقی که گفته شد.

افتراق دومی که از نظر محمول ایشان می‌فرمایند گفته شده این است که در باب برائت و اشتغال آن که منفی هست و می‌گوییم نیست مؤاخذه است نه حکم، مصوبه که نیستیم. می‌گوییم وقتی شک در حکم داریم مؤاخذه نیست، رفع ما لایعلمون یعنی رُفع مؤاخذه ما لایعلمون. «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» یعنی آزادی مؤاخذه ندارد. و هکذا سایر ادله. پس این جا نفی مؤاخذه است همین. اما در آن جا این جور گفتند اما در مسأله حظر و اباحه نه، یک اباحه واقعی است اگر اباحه‌ای شد. یا می‌گوید منع واقعی است، حظر واقعی است اگر حظری شد.

خب این هم اشکالش این است که این مسأله درست نیست که ما بگوییم در باب برائت و اشتغال آن مرفوع چیه، یا آن که نفی شده چیه؟ عبارت از مؤاخذه است. در خود حدیث رفع هم محل کلام است که شیخ درسته در رسائل فرموده مؤاخذه در تقدیر است و مؤاخذه... اما طبق تحقیقاتی که بعد انجام شده نه، رُفع ما لایعلمون احتیاج ندارد ببینیم

چیزی در تقدیر هست. دلالت اقتضایی وجود ندارد. همین جور دلالت اقتضاء نباشد بگوئیم یک چیزی این جا در تقدیر است رفع به آن خورده خب خلاف ظاهر است. خب رفع به خود «ما» خورده. همین برداشته شده. همین وجوب برداشته شده منتها دلیل عقلی می‌گوید که چون تصویب باطل است برداشته شده یعنی چی؟ یعنی در ظاهر امر برداشته شده نه در واقع. نه این که مؤاخذه‌اش، نه خودش نیست. و هکذا بقیه ادله، آن جاها یا ... آن جایی که دارد «کل شیء لک حلال» این حلال که معنایش رفع مؤاخذه نیست، حلیت دارد جعل می‌کند، حلیت ظاهریه دارد جعل می‌کند. پس بنابراین این جور افتراقات محمولی که در بعضی از کلمات بزرگان آمده این‌ها تمام نیست بلکه حق در مسأله چیه؟ این است که لافرق معمولاً بین المسألتین و توضیح ذلک این است....

و صلی الله علی محمد و آل محمد.